

Annemarie Pieper (Hrsg.)

Geschichte der neueren Ethik

Band 1: Neuzeit

Francke Verlag Tübingen und Basel

Annemarie Pieper ist o. Professorin für Philosophie
an der Universität Basel.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Geschichte der neueren Ethik / Annemarie Pieper (Hrsg.). –

Tübingen : Francke,

NE: Pieper, Annemarie [Hrsg.]

Bd. 1. Neuzeit. – 1992

(UTB für Wissenschaft : Uni-Taschenbücher ; 1701)

ISBN 3–7720–1688–X (Francke)

ISBN 3–8252–1701–9 (UTB)

NE: UTB für Wissenschaft / Uni-Taschenbücher

© 1992 · A. Francke Verlag Tübingen und Basel

Dischingerweg 5 · D-7400 Tübingen

ISBN 3–7720–1688–X

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbe-
sondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: Alfred Krugmann, Stuttgart

Satz: Nagel, Reutlingen

Druck und Bindung: Presse-Druck Augsburg

Printed in Germany

ISBN 3–8252–1701–9 (UTB-Bestellnummer)

Moralistische Ethik

Hans Peter Balmer

Ich habe mich selbst erforscht

HERAKLIT

Ist denn der Mensch nichts als Logik?

NIETZSCHE

Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten

WITTGENSTEIN

1. Montaigne, Pascal: Die menschliche Situation

Eine philosophische Ethik, welche das Verhalten der Menschen im ganzen begreifen und im Rahmen einer umfassenden Lebensordnung normativ bestimmen möchte, hat im Verlauf der Neuzeit zusehends an Boden verloren. Jene Richtung innerhalb der praktischen Philosophie, die diesen historischen Vorgang der kritischen Differenzierung am ehesten wiedergibt, ist jene, welche man sich nachgerade Moralistik zu nennen gewöhnt hat. Als deren Begründer und glänzender erster Vertreter steht Michel de Montaigne in Geltung. Von ihm stammen die – weltliterarisch und philosophisch gesehen – einzigartigen "Essais" aus den von Religionskriegen durchherrschten achtziger Jahren des 16. Jahrhunderts. Darin ist an zentraler Stelle klar und deutlich ausgesprochen, worauf es schließlich ankommt. Man könne, heißt es da, die ganze Moralphilosophie aus einem beliebigen einzelnen Menschenleben herausholen, denn – und daran hängt alles: "Jeder Mensch trägt in sich die Gesamtform des Menschseins" (*chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*).¹ In diesem berühmten Satz liegen Erklärung, Rechtfertigung und Bedeutung von Montaignes innovatorischem Unterfangen. Wenn es nämlich solcherart sich verhält, daß ein jedes menschliche Leben, wie auch immer beschaffen, die Menschlichkeit im ganzen vertritt und jeweils den einzig begehbaren Weg zu menschlichem Wissen und Verstehen eröffnet, so tat Montaigne recht daran, beim Nächstliegenden zu beginnen, also erst einmal sich selbst zu beschreiben. Was dabei entstand, ist dennoch keine gewöhnliche Selbstbiographie. Es ist vielmehr der immer neu ansetzende Versuch, in der Selbsterfahrung schlechthin der allgemein menschlichen Grundverfassung innezuwerden. Sie, die notwendig im Einzelnen als ein

Bild der Vielfalt sich zeigt, will er erforschen, essayistisch-experimentell, um an ihr humane Selbstorientierung zu gewinnen und über einen Anhalt unverbrüchlicher Loyalität zu verfügen. Ohne Ausflüchte den Gegebenheiten gemäß zu leben (*vivre à propos*),² das ist seiner erschließenden Skepsis³ das Meisterwerk der Lebenskunst, die eigentliche-ethische Tat. Noch das abseitigste Individuum, das Monstrum sogar, ist – in einer Unendlichkeit von Spielformen – Träger des allen gemeinsamen Menschseins. Daher denn die moralistische Option, ein jeder möchte so sich zeigen, wie er wirklich ist.⁴ Anders gesagt: “Das Ich verleiht sich bei Montaigne nur deshalb so hohe Privilegien um besser verständlich zu machen, daß kein menschliches Wesen übergangen werden darf.”⁵ Nun gehört es freilich zu Montaignes Einsicht, “daß wir uns von uns selbst genauso unterscheiden wie von andern”.⁶ Folglich ist eine höchst komplexe Bewegung auszuführen, um dem Bild der individuellen Existenz Gestalt zu verleihen. Nicht zuletzt bringt diese Suchbewegung, in durchaus ethisch-politischer Absicht, einen ästhetischen Anspruch ins Spiel. So kommt es, daß die “Essais”, dieses “aufrichtige Buch” – wie schon die vorangestellte Verständigung mit dem Leser festhält –, als ein philosophisch-literarisches Werk sich ausnehmen, welches höchst wirksam erweist, daß das Individuum von sich selber “nur in der reflektierten Form seiner Beziehung zu den anderen, zu allen anderen”⁷ Besitz ergreift.

Was Montaigne aller folgenden Moralistik vorgegeben hat – die Orientierung an der *condition humaine* –, das bildet auch die Grundlage jener “Pensées” genannten Fragmentensammlung, welche Blaise Pascal hinterläßt, als er Mitte des 17. Jahrhunderts neununddreißigjährig stirbt. Als Mathematiker und Physiker weiß Pascal von vorneherein, daß auf dem Boden der Wissenschaften lediglich ein Schein von der Mitte der Dinge erfaßt wird. Überall scheint ihm der wissenschaftlich Verfassende gleich weit weg von den Unendlichkeiten extremer Größe und Kleinheit, das heißt, er ist als fragender Mensch überall gleichermaßen verloren. Im Schauer über dies absurde Mißverhältnis stellt Pascal den Naturwissenschaften ein anderes gegenüber: die Wissenschaft vom Menschen. Mehr noch, der moralistischen Apperzeption – er nennt sie *la science des mœurs*⁸ – fällt eindeutig der Vorrang zu. Und die Domäne der *humaniora*, den Bereich der angemessen in Obhut genommenen menschlichen Angelegenheiten bindet Pascal an eine eigene Instanz: an des Menschen personale Mitte oder – wie er meist sich ausdrückt – das Herz samt der ihm eigenen Intuition. Alles

ist hier Sache eines ganz eigenen Feinsinns (*esprit de finesse*).⁹ Darin ist ein reiches Sensorium umfaßt: Geschmack und Urteilskraft, sodann Überzeugungskraft, zündende Eloquenz, Sprachkunst, kurzum, wahrhaftige Kommunikation. In diesem Feld nun kommt es zur Formulierung einer einzigartigen Maxime. So paradox sie klingt, gibt sie erst recht das Entscheidende eines Ethos autonomer Urteils- und Überzeugungskraft an. Wahre Moral, heißt es also, spottet der Moral, schert sich nicht um sie: *la vraie morale se moque de la morale*.¹⁰ Das eigentlich Menschliche fängt demnach mit einer Lebendigkeit an, die immer und überall dem konkreten einzelnen ingenios-kreativ verbunden bleibt. Selbst in der politischen Sphäre von Macht und Recht¹¹ setzt Pascal ausdrücklich auf die Nonkonformisten, die wenigen, "die fähig sind zu erfinden".¹² Überhaupt sind es nicht die statischen Disziplinen, nicht die von der Vernunft konstruierten Systeme, die Pascal favorisiert. Aufgerufen ist vielmehr stets die Dynamik existenzieller Haltungen. Deshalb eben kann es heißen, echtes Ethos spotte über jede fixierte Moral; ganz so wie es heißt: "Der Philosophie spotten, das ist wahrhaft philosophieren".¹³ Der lebendige Einsatz, nicht die Unterwerfung unter den *mos geometricus* ist gefordert. Begünstigt ist ein Leben des Feinsinns, eines, das es sich angelegen sein läßt, aus sich eine Kunst zu machen. Nun ist allerdings bekannt, daß Pascal all dies evoziert, um es desto wirkungsvoller zu destruieren und eine zerknirschte, fideistisch argumentierende, ins Unendliche fortschreitende religiöse Apologetik zu errichten. Nichtsdestoweniger besteht der Vorrang des Praktischen vor dem Theoretischen. Und dies um so mehr, als Pascal mit seinem theologisch-jansenistischen Vorhaben möglicherweise von vornherein zum Scheitern verurteilt war.¹⁴ Innerhalb des Praktischen aber mit seinem – zuletzt unerhörten – existenziellen Entscheidungsdruck waltet ein Appellatives, das sich ganz und gar sprachästhetisch vermittelt. Deshalb die fragmentarisch-aphoristische Form, die Zuspitzung, mitunter zu Maximen und Sentenzen, sowie der Einbezug des Metaphorischen. Deshalb aber auch der entschiedene Abstand gegenüber literarischer Fiktionalität. Wie eh und je bei den moralistischen Künstlerphilosophen geht es um das Menschsein und seine Potentialitäten, um das, was darinliegt, was überhaupt ausgesagt, von Anfang an mitbedeutet ist in der *condicio humana*.¹⁵ Darüber, in immer neuen Anläufen, geht die Rede.

Man kann sagen, daß das Gewahrsein auf die menschliche Situation sich allererst der Sprachkunst verdankt.¹⁶ Es ist die erhöhte Auf-

merksamkeit auf die Sprache, der künstlerische Umgang mit ihr, welcher den Eindruck bestärkt, es sei unabweislich 'Menschenlos', in einem 'verwunschenen Wolkenschloß' zu treiben.¹⁷ Das heißt: Die Sprache in sich wird zur 'Wolke des Nichtwissens', die Anthropologie zur negativen Anthropologie.¹⁸ Von den Wirklichkeiten und Möglichkeiten des *homo absconditus* werden stets nur Aspekte sichtbar, niemals jedoch entsteht ein umfassendes Bild. Jede Fixierung, wie positiv-normative Disziplinen und Institutionen, sprich Moral, Recht und Politik, sie anbringen, verbleibt immerzu in der Ambivalenz des einerseits Unvermeidlichen, Unentbehrlichen, andererseits aber Verfehlenden, zutiefst sogar Ungehörigen. Allein aus der Warte eines unentwegt neu einsetzenden, ästhetisch-ethischen Annäherungsprozesses wird dies Zwiespältige überhaupt sichtbar gemacht. Es wird darüber hinaus im Dienste jener Transzendenz, die trotz allem Freiheit zu nennen ist, aufgebrochen und offengehalten als das, was Menschsein durchaus ist: uneinholbare Lebendigkeit.

2. La Rochefoucauld: Herz und Verstand

Die ganze Philosophie – und insbesondere in praktischer Hinsicht – hat zu ihrer Grundlage die Frage, was es mit dem Menschen auf sich habe, wer er sei, wie eigentlich er werde, was er ist. Die Tradition antwortet mit Plato, Aristoteles, sodann der popularisierenden Stoa unter Hinweis auf den grundsätzlichen Zusammenhang von Vernunft, Tugend und Glück. Sie sieht den Menschen als ein in seiner Plastizität und Perfektibilität durchaus gesichertes, zielbezogenes Wesen. Sofern er Vernunft walten lasse, sei der Mensch einer qualifizierten Praxis, eines guten Lebens fähig. Als Bestverfassung – nicht bloß gelingenden Alltag, sondern höchste Glückseligkeit verbürgend – wird darüber hinaus die strahlende Tugendhaftigkeit eines gottähnlichen Lebens aus reiner Vernunft vorangestellt und nachdrücklich empfohlen.

Dieses idealistische Konzept der traditionellen Philosophie wird durch die moralistische Opposition radikal infrage gestellt. Es geschieht dies namentlich, seit in Florenz Guicciardini und Machiavelli sowie in Spanien Gracián dazu übergehen, unbekümmert um konventionelle Tugendlehre der Problematik des Machtstrebens Rechnung zu tragen und einfachhin zu beschreiben, wie die Menschen ihr Leben mit- und gegeneinander tatsächlich führen. Besonders deutlich wird die

moralistische Umwertung im 17. Jahrhundert in Frankreich – bezeichnenderweise in einer Epoche, als die Vernunft zu erneuerter Geltung gelangte. Es ist La Rochefoucauld, der die Gegenrechnung aufmacht und nachweist, daß Glück eine Illusion ist und auch Tugend und Vernunft keineswegs das sind, wofür sie gehalten werden. Das Werk, worin dies, in 504 Sätzen sozusagen, dargetan wird, nennt sich “*Réflexions ou Sentences et Maximes Morales*”. Es ist eines der berühmtesten Werke der französischen Klassik und eine Hauptquelle politischer Anthropologie, (zu lesen vorzüglich in der Fassung von 1678; das ist die fünfte Auflage, die Ausgabe letzter Hand). Voltaire hielt es für eines der Werke, die am meisten zur Geschmacksbildung der französischen Nation beigetragen, in ihr insbesondere den Sinn für Maß und Genauigkeit geweckt haben. Vauvenargues hebt darüber hinaus Freiheit und Scharfsinn hervor. Den Verfasser der Maximen nennt er den Erfinder einer neuartigen Schreibweise und zählt ihn wegen der kühnen Art, kurz und unverbunden große Gedanken zu äußern, für immer zum ersten Rang jener Philosophen, die schreiben konnten. Und das ist er wohl in der Tat, La Rochefoucauld, ein analytischer Denker, der noch dazu schreiben konnte, einer jener seltenen, die ausgesprochen Künstlerphilosophen zu heißen sind. Dabei mußte La Rochefoucauld erst zum Schreiben und Denken hinfinden. Jemand wie er, der zum höchsten Adel zählte, Herzog sich nennen konnte und Prinz, der hatte zunächst seine Rolle zu spielen im Staat, bei Hofe und im Militär. Erst nach der endgültigen Niederschlagung der antizentralistischen Adelserhebung, der sogenannten *Fronde des Princes*, woran er sich beteiligte, erst nach Anklage, kniefälliger Abbitte vor dem König und überdies einer schweren Kriegsverwundung erfolgt der Rückzug auf eine politisch inaktive, nurmehr schriftstellerische Existenz. So aber, indirekt vielleicht und womöglich aus ‘resignativem Verhalten’,¹⁹ entfaltet der depotenzierte Weltmann eine Wirksamkeit, die in ihrer subversiven Radikalität bis in die dezentrierende Postmoderne hin anhält. Denn was bereits Montaigne aufgegangen war, die Unbeständigkeit der Subjektivität, rückt endgültig ins Zentrum der Reflexion: In sich selbst ist man beinahe ebenso unterschieden wie man von anderen verschieden ist (*On est quelquefois aussi différent de soi-même que des autres*). Nicht nur in der Gesellschaft, auch im einzelnen Menschen macht sich anstelle der traditionell hochgehaltenen und eben noch durch Descartes aufs höchste entfalteten Rationalität “ein konkurrierendes Nebeneinander unterschiedlicher Strukturen” geltend. Und das

eben besagt, daß "die Einheit des Subjekts nachhaltig in Frage gestellt ist".²⁰ Entsprechend sind La Rochefoucaulds "Réflexions" einzuschätzen. Sie verkünden keine unbedingten Wahrheiten oder Verhaltensmaßregeln, "sondern sie stellen im Gegenteil deren Möglichkeit grundsätzlich in Frage und machen bewußt, daß es keine verbindlichen Maßstäbe geben kann, weil alle Verhaltensweisen sich durch ihre komplexe Motivation diesen Maßstäben entziehen".²¹ Im sukzessiven Perspektivismus von La Rochefoucaulds Gedankenkunstwerk wird eine Dynamik und Heterogenität des Menschlichen sichtbar, die eine einheitliche Antwort auf die Frage nach der *condition humaine* kaum mehr zuläßt.

Die Selbsterkenntnis, die La Rochefoucauld initiiert, will in die Tiefe dringen, unter die rationale Oberfläche ins vitale Zentrum des Menschen. Er nennt es, freilich mit anderer Bedeutung als Pascal, das Herz. Dort findet sich die unablässige Bewegung der Leidenschaften, sozusagen die verschiedenen Temperaturgrade des Blutes. Hinsichtlich Dauer, Stärke und Richtung hängen die Emotionen, Affekte, Passionen nicht vom bewußten Wollen ab, halten vielmehr dieses und die Rationalität insgesamt in Abhängigkeit. Die Vernunft, vermeintlicher Quell von Tugend und unerschütterlicher Autarkie, erscheint ihrerseits als Funktion des Leibes. Ein zulängliches Selbstverständnis läßt sich keineswegs einseitig rational gewinnen: Wer seinen Verstand kennt, kennt noch nicht sein Herz (*Tous ceux qui connaissent leur esprit ne connaissent par leur cœur*).²² Wer vermeintlich vernünftig zielstrebig handelt, glaubt vielleicht, sich selbst zu führen, und wird unmerklich doch geführt; von seinen Vitalkräften – woandershin.²⁴ Die Aufgabe der Lebensführung stellt sich innerhalb unauflöslicher Gegensätze, eines Spannungsgefüges von Aktivität und Passivität, Wahrheit und Schein, affektischen und rationalen Faktoren. Der Schein vorgeblicher Tugend wird folglich abgetragen, bis die eigentlich lebendigen und niemals besiegten affektischen Kräfte in der Seele bloßliegen. Zutiefst, auf dem Grunde alles Interesses macht La Rochefoucauld aus, was er mit einem höchst vieldeutigen Wort der humanistisch-politischen wie auch der mystisch-asketischen Tradition *amour-propre*, Eigenliebe nennt. Diese fundamentale, sozusagen Hobbesianische Selbstbezogenheit gilt als schlechthin konstitutiv. Wie Kinderreime, sagt La Rochefoucauld, ausnahmsweise einmal metaphorisch, seien die Handlungen des einzelnen: jeder deute sie nach Belieben.²⁵ Die seit alters als Zentralorgan des Praktischen herausgestellte Klugheit zeigt sich unfähig, vor dem

geringsten Zufall zu bewahren. Das mitmenschliche Aufeinanderangewiesensein strabilisiert sich erstaunlicherweise für den Herzog von La Rochefoucauld nicht mehr in einer konventionellen Moralität, wie sie der höfischen Gesellschaft namentlich durch das sozialetische Leitbild des *honnête homme*²⁶ vorgegeben war. Einzig bei den einzelnen in ihrer Besonderheit und Natürlichkeit liegen Chancen einer gesteigerten Identität aufgrund aufrichtiger Verschränkung mit der affektischen Tiefenstruktur. Zu derartiger ersehnter Authentizität verhelfen mehr als gesellschaftliche Konventionalität die Erfahrungen von Liebe und Freundschaft. Zwischen Freunden kann im Idealfall ein außerordentlich hoher Grad an Aufrichtigkeit erreicht werden. Und darauf denkt La Rochefoucauld schließlich hinaus, wenn auch durchaus unnaiv, nur in potential-optativer Erwägung. "Wir würden", formuliert er, "mehr dabei gewinnen, wenn wir uns zeigten, wie wir sind, als wenn wir zu scheinen suchen, was wir nicht sind."²⁷

Es ist eine pragmatisch-skeptische, sodann vielleicht ein wenig epikureische, jedenfalls dezidiert antistoische Lebensweisheit und -kunst, welche La Rochefoucauld die denkbar innigste Verbindung von Ethik und Ästhetik wahren läßt. Geübt wird in erster Linie Geschmack und Urteilskraft. Und das führt "ins Offene eines unabschließbaren Bedeutungsspiels hinaus".²⁸ Der Sinn von La Rochefoucaulds "aphoristischer Hermeneutik"²⁹ besteht schließlich darin, daß schlechterdings Zweifel an der Praxis ethischer Zurechnung geäußert und an den zur Reflexion aufgeforderten Leser weitergegeben werden. "La Rochefoucauld hält dem gesellschaftlichen Optimismus, demzufolge potentiell alle Subjekte treffende moralische Urteile fällen können, die realen hermeneutischen Defizite des Menschen entgegen."³⁰ Das Junktum von "Moralität und Sprachbewußtsein"³¹ ist gleichbedeutend mit der Anerkennung der paradoxen anthropologischen Grundsituation. In aller Deutlichkeit erweist sich, daß jene Stabilisierung in Aufrichtigkeit, Authentizität und gesicherter Identität, wonach die Ethik verlangt, auf ausschließlich rationalem Weg überhaupt nicht zu erreichen ist. Es bedarf vielmehr einer Aufmerksamkeit gegenüber den Menschen in ihrer gesamten virtuellen Lebendigkeit und einer entsprechend kunstgerecht geübten Mitteilungsform. Daß La Rochefoucaulds Reflexionen diesem Befund auf meisterliche Weise entsprechen, daraus leitet sich ihre noch immer andauernde Bedeutung ab. Man würde dieser Bedeutung schwerlich gerecht, wenn man darin ausschließlich die 'Ersatzmoral'³² eines elitär-soziefugalen Ästhetizismus sehen wollte. Es gilt vielmehr anzuerken-

nen, daß im Bereich der Praxis, inmitten der Dialektik von Miteinander- und Selbstsein zentral ein Problem der Vermittlung sich stellt, welches prinzipiell nicht anders als ästhetisch-indirekt einigermaßen lösbar wird.

3. La Bruyère: Sitten und Charaktere

In jenem Modell von praktischer Philosophie, das Aristoteles geschaffen hat, indem er eine eigenständige Sphäre des Menschlichen ausgegrenzt hat, sind Ethik und Politik zu einer zusammenhängenden Philosophie über die menschlichen Dinge verbunden. Darin kommt dem Menschen maßgebliche Bedeutung zu. Um zu leisten, was er kann, die Praxis zu erhellen und ein gutes gemeinschaftliches Leben zu führen, benötigt der durch Umsicht (*phronesis*, *prudencia*) ausgezeichnete Mensch stets auch in einer gewissen Breite Kenntnisse über die verschiedenen Weisen, in denen Menschen gewöhnlich ihr Leben zubringen. Eine unentbehrliche Hilfe zu derart pragmatischer Welt- und Lebenskenntnis bieten die Formen der Dichtung, namentlich die philosophienahe Tragödie mit ihrer verdeutlichenden Typisierung menschlicher Situationen zwischen Gelingen und Scheitern. Es ist diese Konstellation, gleichbedeutend seit alters mit der Entscheidung für eine bestimmte Lebensform, den welt- und lebenszugewandten *bios praktikos*, eine in sich ethisch-politisch bedeutsame existenzielle Haltung also, welche von Anfang an die Tradition praktischer Philosophie auszeichnet. Sie war es, die den universalsten Schüler des Aristoteles und dessen ersten Nachfolger in der Leitung des Peripatos, Theophrast, zu bestimmen vermochte, eine ebenso einzigartige wie folgenreiche Schrift zu verfassen: die "Ethischen Charaktere", dreißig Charakterskizzen, eine Sammlung authentischer Beispiele menschlicher Verhaltensweisen vor aller ethischer Modellierung. Jüngst noch, unter dem akroamatischen Titel "Der Ohrenzeuge", hat Elias Canetti eine Sammlung von fünfzig Charakteren vorgelegt. Besonders weit verbreitet war die typologisch-satirische Portraitiertkunst im *character-writing* des englischen 17. Jahrhunderts. Das wohl berühmteste Werk der Gattung aber stammt von einem französischen Moralisten der nämlichen Zeit: La Bruyère.

La Bruyère, von bürgerlicher Herkunft, dank der Zulassung als Advokat immerhin Angehöriger der *petite robe*, verfaßte eine (eher

ungenau) Übersetzung der "Ethischen Charaktere" und stellte ihr einen "Discours sur Théophraste" voran. Darin erklärt er, in bewußtem Abstand zu aller Spekulation beschränke er sich darauf, die Sitten zu beschreiben, die Menschen zu beobachten und ihre Charaktere darzustellen. Dies führt er eigenständig aus in einem zweiten, von vorneherein wohl wichtigeren und von Auflage zu Auflage 1688–1694 immer umfangreicheren aphoristischen Werkteil. "Les caractères ou les mœurs de ce siècle", "Die Charaktere oder Die Sitten des Jahrhunderts" ist das gesamte Buch überschrieben. Nur scheinbar also gibt es sich vergangenheitsbezogen. In erster Linie will es selbstverständlich der eigenen Zeit den Spiegel vorhalten. Zu den Maximen, Sentenzen, Reflexionen und Bemerkungen kommen nach und nach neuartige Portraits hinzu (ab der vierten Auflage erst, merkwürdigerweise), die La Bruyère nach der Natur fertigt, aber mit antik-griechischen Eigennamen kaschiert. Alles in allem entsteht ein brillantes Gedankenkunstwerk, das nicht anders als klassisch genannt werden kann. Um so deutlicher fällt dann allerdings, inhaltlich gesehen, eine das ganze Buch durchziehende schwer erklärliche Widersprüchlichkeit auf. Um nur einiges anzudeuten: Die sechzehn Kapitel des Werks setzen sich aus lauter aphoristischen Kleinformen zusammen und tragen zugleich einen Zug zur Synthese und zum systematischen Abschluß im religiösen Schlußkapitel in sich. Überall folgt das Werk einem idiographischen, beinahe nominalistischen Sinn für das Individuelle und Konkrete (einem *esprit de singularité*³³) und vertritt gleichzeitig eine Tugendlehre und eine Vernunftteleologie durchaus traditionellen Zuschnitts. Gegenüber Religion, Gesellschaft und Politik stellt es sich kritisch, zugleich aber dermaßen apologetisch, "daß der Autor am Ende als der eifrigste Verfechter nicht nur der unangreifbaren Göttlichkeit des französischen Königs, sondern auch als engagierter Verteidiger der gesamten mit dem monarchischen System verbundenen gesellschaftlichen Zustände dasteht".³⁴ Und dies, wie gesagt, ist um so unbegreiflicher als La Bruyère von der Erbärmlichkeit der *condition sociale* vieler Menschen unter dem Absolutismus Ludwigs XIV. in deutlichen Worten zu sprechen versteht: "Es gibt eine Art scheue Tiere," so schildert er in einer berühmt gewordenen Passage das Los der Bauern, "von männlichem und weiblichem Geschlecht ..., über die Erde gebeugt, die sie mit zäher Beharrlichkeit durchwühlen und umgraben; ... wenn sie sich aufrichten, zeigen sie ein Menschenantlitz, und es sind in der Tat Menschen ... Sie ersparen den anderen Men-

schen die Mühe, zu pflügen, zu säen und zu ernten, damit sie leben können ...".³⁵ Angesichts der extremen sozialen Gegensätze erklärt der *bourgeois-gentilhomme* sogar ausdrücklich, sich dem Volk zur Seite stellen zu wollen: *je ne balance pas: je veux être peuple*.³⁶ Die populistische Einstellung bewährt sich in einer neuartigen 'soziologischen' Schilderung der divergierenden Umstände, worin die Menschen zu leben haben. Die moralistische Grundfrage nach der *condition humaine* fächert in der Folge sich auf in eine Erörterung der *différentes conditions des hommes*.³⁷ Exemplarisch wird dies in einem antithetisch angelegten Doppelportrait: "Giton hat ... einen festen, zuversichtlichen Blick ..., einen sicheren entschlossenen Schritt. Er spricht mit Selbstvertrauen ... Ist er mit seinesgleichen, so nimmt er die Mitte ein; ... ihm fällt keiner ins Wort, man hört ihm so lange zu, als es ihm zu reden beliebt; man stimmt seiner Meinung bei, man glaubt ihm die Neuigkeiten, die er zum besten gibt ... Er ist reich (*il est riche*). Phädon ... benimmt sich trotz seines Geistes ungeschickt und dumm: er vergißt zu sagen, was er weiß; ... er glaubt, seinen Zuhörern beschwerlich zu fallen ... Er zollt Beifall und lächelt bei dem, was andere ihm sagen, er ist ihrer Ansicht; ... er öffnet den Mund nur, um zu antworten ... Er ist arm (*il est pauvre*)".³⁸ Was La Bruyère solcherart einbringt, läßt sich folgendermaßen kommentieren: "Zwei konträre Charaktertypen – der Selbstbewußte und der Schüchterne –, deren Verschiedenheit einem typischen Moralisten der klassischen Zeit als naturgegebene Verschiedenheit der Temperamente kaum weiter problematisch erschienen wäre, werden von La Bruyère in ihrer Gegensätzlichkeit nicht mehr ungefragt hingenommen, sondern auf außerordentlich pointierte Weise durch ihre konträre wirtschaftliche Lage erklärt."³⁹ Es ist dies sicherlich nicht wenig, die Realisierung genau dessen wohl, was La Bruyère innerhalb des *genre moraliste* zunächst möglich war. Das mindeste, was man also festhalten muß, ist dies: "Es kommt zu Einbrüchen bei ungebrochener Kontinuität eines traditionellen Kontextes."⁴⁰

Gewichtiger, zukunftsweisender als die manifeste Aussage ist, wie stets in der Moralistik, auch bei La Bruyère die an die freie Urteilskraft des Lesers sich richtende innere Reflexivität des aufmerksam beobachtenden Autors. Denn diese kreative Reflexivität ist ganz und gar Ausdruck einer höchst lebhaft wahrgenommenen Identitätskrise. Die Krise ergibt sich aus dem modernen Auseinandertreten von konventionellen gesellschaftlichen Normen und dem Verlangen nach einem "in sich selbst ethisch gerechtfertigten Handeln".⁴¹ Offenbar

kommt es darauf an, nurmehr das persönliche Verdienst zum vorrangigen Kriterium der sozialen Kompetenz zu erheben. "Sich in Wert setzen durch etwas, was nicht von andern abhängt, sondern von uns selbst oder lieber auf jede Geltung verzichten",⁴² dies gilt als die praktische Maxime schlechthin. Alsdann zeigt sich, welches, jenseits von Abkunft, Besitz und Macht, die wahren Lebensgüter sind: nicht mehr und nicht weniger als "die Augen offenhalten und schauen, die Ohren aufmachen und hören, Gesundheit, Ruhe und Freiheit genießen".⁴³ Doch eben mit diesem beinahe quietistisch einfachen Verlangen erfährt La Bruyère in seiner Zeit sich als unzeitgemäß-fremd. Der Befund, der sich aufdrängt: Nichts Essentielles gilt, alles richtet sich nach der Mode. Nirgends findet sich ein Wert, der "vor der Bedrohung durch zeitliche Kontingenz bewahrt"⁴⁴ bliebe. Vor dieser Vereinzelung, Verflüchtigung, modischen Funktionalität bleibt insbesondere der Mensch selbst nicht ausgenommen. Was, so fragt La Bruyère, ist von einem zu halten, "der nur eine Kunst oder selbst eine bestimmte Wissenschaft beherrscht und sonst weder Urteilkraft, noch Gedächtnis, noch regen Verstand, noch Charakter, noch Lebensart zeigt"? Und es folgt der groteske Vergleich dieses würdelosen modernen Typus mit einem Musiker, dessen Vortrag erst bezauberte "und der sich dann samt der Laute ins Futteral zu stecken scheint". So einer ist, findet La Bruyère, eigentlich nur ein Menschenfragment, einer, so sagt er wörtlich, "der ohne sein Instrument den Eindruck eines zerlegten Uhrwerks macht", einer, "dem das Wichtigste fehlt", nämlich die zeitenthobene Würde, einer also, von dem man im Grunde "nichts mehr erwarten darf".⁴⁵ Doch hinter derartigem Wahrnehmungsvermögen, hinter solch pointierter Kritik an der "räumlichen und zeitlichen Vielheit diverser Partikularitäten"⁴⁶ steht ein anderes, höchst Bedeutsames: ein rebellisches Pathos, das freilich nur indirekt bedeutet werden kann. In der sarkastischen Bemerkung beispielsweise, der Mensch vergesse zu leben; was er für Leben halte, sei nichts weiter als ein einziger Schlaf.⁴⁷ Dieses aber, daß in der Gebrochenheit umfassende Kommunikation, in der chaotischen Diversität Einheit und überhaupt ein erfülltes Leben beschworen wird, dies darf als ein Befund ganz eigener Art gewertet werden. Inspiriert wohl von Pascals Ordnung des Herzens über denen des Fleisches und des Geistes, begibt sich ein Aufbegehren authentischer Lebendigkeit, erklingt der frühe Ruf nach Autonomie. Eine protoexistenzielle Revolte sozusagen bringt den redlichen einzelnen (*homme de bien*) dazu, von der Konvention und jeglichem Trend

abzurücken und stattdessen in erster Linie seinem Naturell nachzuleben. "Mit diesem Begriff", so wird man festhalten dürfen, "taucht eine Kategorie auf, die dem universalen Determinismus sozialer Diskursformen widerspricht und damit zugleich die Grundlage einer anthropologischen Reflexion bildet".⁴⁸ In deren Zentrum steht der einzelne, für sich, mit seinen inneren Regungen, sodann aber in wechselseitiger Kommunikation und Auseinandersetzung. Wie nun, insistiert der philosophische Portraitist La Bruyère, sollte man ihn festhalten, diesen "unruhigen, flüchtigen, unbeständigen Menschen, dessen Erscheinung hundertfältig wechselt"?⁴⁹ Man sieht allenfalls, was nicht ist; über das, was hingegen in Wahrheit ist, gibt es höchstens Mutmaßungen.⁵⁰ Und so kommt es zu dem, was man das zentrale Paradox der "Charaktere" genannt hat, die unausweichliche Erfahrung der Unerreichbarkeit einer positiven Anthropologie: "Die Menschen haben keinen Charakter" (*les hommes n'ont point de caractères*).⁵¹ Wer sie schildern, kennen, erkennen will, der kommt um eines ganz gewiß nicht umhin: die menschliche Unergründlichkeit anzuerkennen. Und dies bedeutet, nicht vom Anschein homogener Vernünftigkeit sich täuschen lassen, vielmehr beim Leidenschaftlich-Affektiven anzusetzen. Daher vor allem rührt es, "daß die Menschen so verschieden untereinander und so widerspruchsvoll in sich selbst sind".⁵² Von hier aus bestimmt sich letztlich La Bruyères "Horizont einer kommunikativ-ethisch orientierten Lebenspraxis".⁵³ Man wird sagen können, daß La Bruyère grundsätzlich skeptisch sich stellt gegenüber jener Affektdämmung und Leidenschaftsmodellierung, wie sie der bürgerliche Modernisierungsprozeß im Dienste von Gelderwerb, Eigentumsbildung und arbeitsteiliger beruflicher Funktion immer stärker fordern muß. Nachgerade wird die moderne Ökonomie derart dröhnend, daß sie das mythische Gegenbild des gewaltlosen Orpheus gänzlich zu beseitigen sich anschickt.⁵⁴ (Erst Marcuse wird es gegen die eindimensionale Moderne wieder einklagen.) Es scheint, als suchte La Bruyère zwischen der seinerzeit sich abzeichnenden bürgerlichen Lebensgestaltung und dem außer Geltung geratenen aristokratischen Standesethos nach einem dritten Weg. Diesen schwierigen, im Grunde paradoxen Weg erprobt er in den Bemerkungen (*remarques*) seiner "Charaktere". Der Moralist nimmt Abstand von Präskription und stellt formbewußt die Entscheidung dem Leser anheim: "Ich habe keine Maximen schreiben wollen: sie sind etwas wie Gesetze der Lebensführung, und ich gestehe, daß ich nicht Ansehen noch Begabung genug besitze, um mich zum Gesetzgeber

aufzuwerfen; ich bin mir auch bewußt, daß ich gegen das Wesen der Maximen verstoßen hätte, die kurz und knapp wie Orakelsprüche sein sollen. Manche meiner Bemerkungen haben diese gedrängte Form, andere sind umfangreicher: man denkt die Dinge verschieden und gibt ihnen darum auf verschiedene Weise Ausdruck, durch eine Sentenz, eine logische Beweisführung, ein Bild, einen einfachen Vergleich, durch ein Ereignis, von dem man alle Einzelheiten oder einen wichtigen Zug berichtet, eine Beschreibung, ein Gemälde: daher rührt die Länge oder Kürze meiner Bemerkungen. Schließlich verlangen die Verfasser von Maximen unbedingten Glauben: ich dulde gern, daß einer von mir sagt, meine Beobachtungen seien bisweilen nicht richtig, sofern seine eigenen besser sind.”⁵⁵

4. Vauvenargues: Maximen und Reflexionen

Was ist Aufklärung? – so lautet die Frage, die gewöhnlich an das 18. Jahrhundert gerichtet wird. Kant in seiner berühmten Beantwortung faßte 1784 Aufklärung als Austritt des Menschen aus der Unmündigkeit. Für den Königsberger Denker ist der aufklärerische Emanzipationsvorgang ganz und gar Sache der *ratio*. “Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen”, sagt er und gibt vermeintlich wieder, was er als Wahlspruch der Aufklärung den moralistischen Episteln des Horaz entnimmt: *sapere aude*. Mittlerweile scheint es unumgänglich, in diesem Zusammenhang ein Doppeltes anzumerken: einmal, daß *sapere* ursprünglich schmecken und sodann weise sein bedeutet. Zum andern, daß dementsprechend die europäische Bewegung der Aufklärung in Wahrheit nicht bloß auf Verstand und (Selbst-)Denken errichtet ist. Schon eher als nur den eigenen Kopf einzusetzen würde *sapere aude*, grundlegender und umfassender, besagen: Wage es, selbst darüber zu befinden, wie dir die Dinge bekommen. Lichtenberg rückt die Empfindungen, die es in Worte zu bringen gelte, in den Vordergrund und übersetzt: “Habe Mut zu denken, nehme Besitz von deiner Stelle”. (Die Maxime stünde insofern nicht allzu weit von jener, die Rabelais in die Worte faßte: *Soyez vous-mesmes interpretes de vostre entreprinse*.) Jedenfalls ist es historisches Faktum, daß bereits im *siècle des lumières* selbst Streit darüber herrschte, was denn eigentlich unter der wahren Aufklärung zu verstehen sei. Eine gründliche neuere Untersuchung⁵⁶ verfißt die These, es gehe in der Aufklärung

in durchaus empiristischer Weise eigentlich um die Rehabilitierung von Natur und Sinnlichkeit, wenngleich sie selbst es vielleicht kaum weiter als nur zu einer theoretischen Kritik an überkommenen Normen und Werten bringe. Man kann denn sogar der Auffassung sein, daß die Aufklärung an ihrer praktischen Realisierung in dem radikalen Akt der Französischen Revolution schließlich gescheitert ist. So nämlich läßt sich argumentieren: Was als Emanzipation aus den Strukturen überlieferter Autorität begann und zur feierlichen Proklamation der Menschenrechte übergegangen war, endete de facto in autoritärem Terror, einem barbarischen Despotismus, der völlig ungehemmt Blut vergoß, das aller Widersetzlichen nämlich als der vermeintlich Unaufgeklärten. Die großmütige idealistische Parole "Brüderlichkeit oder Tod" mußte (dank Chamforts Sarkasmus) allererst zur Kenntlichkeit ihrer tatsächlichen Bedeutung gebracht werden: "Willst du nicht mein Bruder sein, schlag' ich dir den Schädel ein" (*Sois mon frère ou je te tue*).⁵⁷ Um einer derart fatal sich auswirkenden Diskrepanz von Theorie und Praxis entgegenzuwirken, ist möglicherweise ein vermittelndes Drittes vonnöten: eine ästhetische Kultur, welche in der Lage ist, Sinne und Geist aufeinander abzustimmen. Erforderlich ist eine durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft, die hergebrachte *vis aestimativa*. Kant hat deswegen die Aporien von Theorie und Praxis zu vermitteln zuletzt als eine Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft erkannt. In seiner dritten Kritik wertet er den Geschmack als den wahren *sensus communis*. Es ergibt sich so nicht nur die quasi epikureische Anerkennung einer 'Lust der Reflexion', sondern, noch bedeutsamer womöglich, ein Zusammenhang mit der Geschicklichkeit im Mitteilen von spontanem Wertempfinden. An dieses Programm einer ästhetischen Vermittlung knüpft bekanntlich Schiller in seinen "Briefen über die ästhetische Erziehung" an. Sehr richtig ist in diesem Zusammenhang bemerkt worden: "Schiller greift hier auf die Tradition der alteuropäischen Rhetorik zurück. Diese legitimiert sich seit Aristoteles aus dem Wissen, daß nicht Begriffe, sondern Empfindungen zum Handeln motivieren, daß deshalb im Bereich der Praxis nicht die logische Demonstration, sondern die mit Emotionen kalkulierende Argumentation den Primat behauptet."⁵⁸ Grundsätzlich gilt: Im menschlichen Bereich kann nicht mathematisch exakt verfahren, nicht in logischen Syllogismen deduziert, sogar nicht einmal in direkter Form mitgeteilt werden. Erforderlich ist hier anderes: ingeniöse Sprachkunst, rhetorische Enthymeme, mit Vorzug aphoristische Formen, denn sie sind es, die dem

menschlichen Grundkonflikt zwischen Affekt und Vernunft in kreativer Weise zu entsprechen vermögen. – Im 18. Jahrhundert finden sich, abgesehen von Montesquieu, Voltaire, Rousseau, aber auch Marivaux und dem unter Deutschen unvergleichlichen Lichtenberg, zwei moralistische Künstlerphilosophen, die sich in besonders wirksamer Weise der vorgezeichneten Aufgabe stellen: Vauvenargues und, als unmittelbarer Zeitzeuge der Revolution, Chamfort.

Vauvenargues' "Maximen und Reflexionen" stehen deutlich erkennbar vor dem Hintergrund des zeitgenössischen englischen Denkens.⁵⁹ Hier wie dort der nämliche ethische Optimismus, das gleiche Zutrauen zu den menschlichen Möglichkeiten. Shaftesbury war es, der seine philosophisch-literarischen Schriften unter den Gesamttitel "Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times" gestellt hatte. Und Pope hatte in seinem "Essay on Man" die auf Charron (und also auf Montaigne) zurückgehende, nachmals auch von Goethe übernommene moralistische Zentralmaxime angeführt: "Das eigentliche Studium der Menschheit ist der Mensch" (*The proper study of Mankind is Man*). An Lockes Hauptwerk, den anticartesianischen "Essay Concerning Human Understanding" knüpft Vauvenargues bereits im Titel seiner Schrift "Introduction à la connaissance de l'esprit humain" an. Im Vorwort dazu ist geradezu ein Programm entworfen. Wichtig vor allem, so heißt es da, seien jene Dinge, die zum Menschen in Beziehung stehen. Diese notwendigsten Belange aufzufinden sei Aufgabe einer expliziten Menschenkenntnis, die sich sowohl auf das Ichselbst wie auch auf die andern zu erstrecken habe. Gemessen an den mitmenschlichen Bedeutungen, den Aktivitäten, Freuden, Sorgen, Begierden und Leidenschaften zähle eine isolierte Subjektivität, selbst wenn sie die ganze Welt besäße, nur wenig. Wörtlich sagt Vauvenargues: "Wir finden Genuß nur am Menschen. Der Rest ist nichts".⁶⁰ Man wird darin Anthropozentrik erkennen, radikale Humanistik, die glühendste Philanthropie. Die emphatische Menschlichkeit gewinnt allerdings ihre eigene Beglaubigung, indem sie einem schmerzlichen Schicksal abgerungen ist. Luc de Clapiers, Marquis de Vauvenargues aus Aix-en-Provence hatte in jungen Jahren beim Militär seine Gesundheit ruiniert und als es nicht gelang, in den diplomatischen Dienst überzuwechseln, hatte er sich gegen den Willen der Familie auf eine rein literarische Existenz in Paris zurückgezogen. Krank und in bescheidenen Verhältnissen hatte er zu leben und zu arbeiten, bis er 1747 einunddreißigjährig starb. Ein Jahr zuvor konnte Vauvenargues

(gleichzeitig mit weiteren Schriften) als sein philosophisch-literarisches Hauptwerk eine Sammlung "Reflexions et Maximes" an die Öffentlichkeit geben. Kein Geringerer als Voltaire hielt Vauvenargues' "Reflexionen und Maximen" für eines der besten Bücher in französischer Sprache. Seine Anmerkungen zu den einzelnen Aphorismen sind erhalten. In seinem Nachruf wundert sich der große Intellektuelle und Pascal-Kritiker, daß einem im Alter von fünfundzwanzig Jahren und ohne nennenswerte Vorbildung das zu Gebote stand, was als die wahre Philosophie und die wahre Beredsamkeit hervorzuheben sei, so daß er sich weit über sein Jahrhundert hinauszuschwingen vermochte.⁶¹ In der Tat steht Vauvenargues mit seinem genialen Sensorium zu seiner Epoche, die sich gern für das am meisten philosophische aller Jahrhunderte hielt, einigermaßen unzeitgemäß. Skeptisch gegenüber jeglicher Überschätzung des Wissens weist er das Zeitalter des Lichts auf seine Schattenseiten hin und ruft in Erinnerung, daß jeder Fortschritt seinen Preis hat. Insbesondere gibt er zu bedenken, daß die zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften keineswegs in direkter Proportion zu dem stehen, was offenbar besonders kostbar und maßgebend ist: die menschliche Freiheit. Gegenüber einer rein rationalen Kultur bleibt Vauvenargues auf Distanz, denn der Intellekt allein scheint ihm kalt, unfruchtbar und in Widersprüchen befangen. Hochzuhalten und zu pflegen ist, was er den wahren und echten Geist nennt. Und der entstammt nicht dem Kopf allein. Für ihn gilt vielmehr jenes, was Vauvenargues' vielleicht berühmteste Maxime so formuliert: "Die großen Gedanken entspringen im Herzen" (*les grandes pensées viennent du cœur*).⁶² Was sind große Gedanken, wenn nicht Gedanken, die etwas zu bewegen vermögen, Ideen, die Wirkung zeitigen außerhalb des bloß Mentalen; Gedanken also, hinter welchen jemand steht, die gedeckt sind durch eine Person. Das Herz fungiert als integrales Symbol und vitales Kraftzentrum in einem. Erst im Hinblick darauf wird es möglich, den Menschen in seinem ganzen Aktionsradius zur Entfaltung zu bringen. Gegenüber solch vitalistischer Natürlichkeit kann der Verstand nur als ein Organ, als Auge sozusagen gelten, und manchmal ist es sogar ein trübes Auge, das insbesondere Anlaß gibt zu falscher Selbsteinschätzung. So gilt nicht allein die Verachtung der menschlichen Natur als ein Irrtum der Vernunft. Darüber hinaus wird unterstrichen, es seien die Leidenschaften, die erst die Menschen die Vernunft gelehrt haben. Ebenso sei es nichts anderes als die mit sich übereinstimmende, stets verlässliche Natur, welche die Tugend wirkt.

Daß gegenüber einem Ethos der Natürlichkeit und Aufrichtigkeit die konventionelle Moral als leer erscheint, liege daran, daß sie womöglich große Themen traktiert, absolute Wahrheiten formuliert und allgemeine Normen vorgibt, aber ganz und gar nichts mitteilt von den wahren Gedanken und Gefühlen der Menschen. Gerade diese aber gelte es treulich wahrzunehmen und einzubringen. Von daher sei es so dann möglich, zwischen allem Menschlichen Beziehungen aufzufinden, großzügig sich um eine tätige Gerechtigkeit zu bemühen und also den Bestand der menschlichen Dinge in ständiger Neugeburt lebendig zu halten. Was Vauvenargues begünstigt, ist die Vorordnung der Praxis und zugleich deren entschiedene Dynamisierung. Als größte aller Wissenschaften wird denn auch (wie schon bei Aristoteles) die Politik⁶³ gefeiert. Und ihre bedeutenden Vertreter, insofern sie die Menschen kennen und mittels flexibel angewandter Maximen das ihnen erreichbare Gute verwirklichen, stehen als die wahren Philosophen da. Ist also alles auf Erhöhung des sozialen Lebens gerichtet, so hängt der universale Wille zur Steigerung gleichwohl am Selbstgefühl, an Wahl und Entschiedenheit. Anzeichen höchster Entfaltung ist schließlich der Affekt der Freude, die Erfüllung der bedeutendsten Anlage des Menschen überhaupt.

5. Chamfort: Kynische Anekdoten

Die Französische Revolution zu Ende des 18. Jahrhunderts hat der deutsche Idealist Hegel welthistorisch genannt und gepriesen als einen herrlichen Sonnenaufgang. Im Anschluß an die Aufklärung sei endlich die Wahrheit in der Weltlichkeit, der moralisch-politischen Sphäre lebendig geworden. Die Weltgeschichte werde zu guter Letzt begreifbar als die wahrhafte Theodizee, als die Rechtfertigung Gottes schlechthin. Ungleich skeptischer entdeckte Nietzsche an eben dem welthistorischen Ereignis der Großen Revolution einen Gegensatz zur Aufklärung und etwas von der Art einer Verführung. Daß es überhaupt dazu habe kommen können, habe es der Wirksamkeit einzelner, namentlich des witzigen Chamfort bedurft. Mit diesem Hinweis bewegt sich Nietzsche auf einer Linie, die bis ins Jahr 1796 zurückführt. Damals charakterisierte ein Anonymus in der Zeitschrift "Klio", einem Organ der deutschen Jakobiner, den Einfluß des französischen Moralisten auf die Revolution. Chamfort habe dadurch gewirkt, "daß er eine

Menge nützlicher Wahrheiten in Maximen und in Ausdrücke kleidete, welche die Einbildungskraft plötzlich fesseln, von Mund zu Mund eilen und durch eine Art von Zauber sich unvergeßlich machen. Wer da weiß, daß sich ein großer Teil der öffentlichen Vernunft nur auf diese Art bildet, der wird die Wichtigkeit Chamforts einsehen".⁶⁴ Und in der Tat: "Friede den Hütten! Krieg den Palästen!" – so hat nachmals Büchner umgestellt und ins Ironische gemildert, was Chamfort seinen französischen Zeitgenossen als kämpferische Parole vorgegeben hatte: *Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!* Auch die Anregung und der Titel zu einer der wohl durchschlagendsten Flugschriften aller Zeiten stammt von Chamfort: "Was ist der Dritte Stand? Alles. Was ist er bis jetzt in der politischen Ordnung gewesen? Nichts. Was verlangt er? Etwas zu werden." Wer nun ist dieser witzige, schlagfertige, geistreiche Chamfort? Er ist als Kind unbekannter Herkunft unter dem Familiennamen Nicolas bei Pflegeeltern aufgewachsen und konnte als Stipendiat ein kirchliches Collège besuchen. Chamfort wurde Schriftsteller und erhielt Zutritt in die Salons der feinen Gesellschaft, schließlich sogar einen Sitz in der Académie Française. Doch von alledem, einschließlich aller Zuwendungen und Pensionen, wendet er sich ab, um als mittelloser Volksvertreter, Chronist der Revolution und erster Sekretär des Jakobinerklubs die Emanzipation des bürgerlichen Dritten Standes und die republikanische Befreiung zu befördern. Als jedoch die Revolution ihrerseits terroristisch und despotisch wird, wagt er es, sich gegen Robespierre und Marat auszusprechen. Er wird verhaftet und unternimmt einen Selbsttötungsversuch. Ein halbes Jahr danach, am 13. April 1794, wenige Tage, nachdem auch der lebensfrohe Revolutionär Danton guillotiniert worden war, stirbt Chamfort. Im Auf und Ab vor seinem Tod mit vierundfünfzig Jahren hatte der Moralist Chamfort, innerlich distanziert gegenüber den gesellschaftlichen Zuständen und Unternehmungen, jahrelang auf Zetteln aphoristische Notizen geschrieben. Aus ihnen, so weit erhalten, wurde ein Jahr nach des Autors Tod ein Werk veröffentlicht, das ihn seither als letzten der klassischen Moralisten Frankreichs berühmt macht. Der Titel lautet einigermaßen sarkastisch: "Erzeugnisse der fortgeschrittenen Zivilisation. Maximen und Gedanken, Charaktere und Anekdoten." Mit dem zuletzt genannten Element, der Anekdote, bringt Chamfort noch eine Innovation zum Formenkreis der Moralistik hinzu. Er schlägt damit einen Bogen zurück bis zur kynischen Popularphilosophie der griechischen Antike. Bereits Friedrich Schlegel wie nachmals Nietzsche hat

eben deswegen Chamfort zuerkannt, mehr Philosoph zu sein als eine ganze Legion trockener Schulweisen. Die lebensnahe Anekdote repräsentiert einen eigenen, kaum entbehrlichen Weg in der Ethik: den kurzen Weg durch prägnante Beispiele. Urmodell ist der Protokyniker Diogenes selbst, der, in einer Tonne zufrieden lebend, an den großen Alexander nur den Wunsch hat, er möge ihm doch aus der Sonne gehen. Einen Wink mit der Blendlaterne gibt Diogenes redivivus alias Chamfort, wenn er schildert: "Die folgende Anekdote ist Tatsache. Die Tochter des Königs betrachtete einmal die Hand einer ihrer Kinderzofen, zählte die Finger und sagte erstaunt: 'Wie? Sie haben auch fünf Finger, ganz wie ich?' Und dann zählte sie noch einmal."⁶⁵

Hinter Chamforts "Produits de la Civilisation perfectionnée" steht deutlicher Rousseau als Voltaire, mehr Kulturpessimismus als Aufklärungsoptimismus. Der Mensch erscheint als unbehaustes, zwischen Natur und Gesellschaft zerrissenes Wesen. Gesellschaftliche Künstlichkeit muß als Zuflucht vor der natürlichen Bedrängtheit dienen, darin beruht das geschichtliche Elend, das Dilemma der menschlichen Lage. Immerhin stehen Wege offen, das Glück in einsamer Zurückgezogenheit zu suchen und andererseits auf der Basis der Menschenrechte eine vernünftige freiheitliche Gesellschaft zu errichten. Beides bleibt prekär, denn die stets in Antinomien sich zeigende Wirklichkeit läßt prinzipiell keinerlei Einseitigkeiten zu. Vernunft und Leidenschaft, Kritik und Illusion, Reflexivität und Tatkraft sind gleichermaßen unerläßlich. Als der disparaten Lage angemessen gilt die praktisch-pragmatische Orientierung an Maximen. Sie nämlich erlaubt, innerhalb hermeneutischer Zirkularität, am ehesten eine umsichtig-flexible Lebensführung. Zu einer gewissen Verhärtung wird es dennoch kommen, stellt sich doch das Ultimatum, entweder Amboß oder Hammer sein zu müssen. Unter Menschen, sagt eine von Chamforts bekanntesten Maximen, muß das Herz entweder sterben oder aber versteinern (*le cœur se brise ou se bronze*).⁶⁶ Als Gegenmittel wird immerhin das Lachen angeführt, der befreiende Ausbruch, der alles Lastende souverän abzuschütteln vermag. Im übrigen sind es hohe Erwartungen, die Chamfort an die menschliche Sozialität heranträgt: Anteilnahme, echte Empfindungen, ehrliche Gespräche, freigebige Mitteilung, Vergnügen. Gegenüber der intimen Solidarität, wie sie als Liebe und Freundschaft vielfältig in Erscheinung tritt, erlaubt die Öffentlichkeit nur eine einseitige, rollenhafte, relativ unfruchtbare Selbstentfaltung. Schließlich werden Maximen erwogen, die in "genießen und genießen lassen, ohne sich oder sonst

jemandem zu schaden", ja im "Tu, was du willst" (wie in Rabelais' utopischem *Thélème*) die ganze Moral umschreiben.⁶⁷ Eröffnet ist derart ein Ethos der Sensibilität. Es läßt die trivialen Ausflüchte nicht zu, weist nur den Weg anhaltender Erschütterlichkeit und stetig sich differenzierenden Erlebens. Wozu es gelangt, das ist nicht mehr und nicht weniger als die denkbar innigste Verschränkung und völlige wechselseitige Durchklärung von Geist und Sinnen. "Empfinden macht denken", aber genauso gilt die Umkehrung "denken macht empfinden".⁶⁸

Solcherart verkörpert Chamfort in der Tat, was laut Camus⁶⁹ überhaupt unter einem Moralisten zu verstehen ist: ein Mensch, der unter allen Umständen die Leidenschaft des menschlichen Herzens festhält. Die jeweils größere Treue zur tatsächlichen Situation und den konkreten Einzelheiten vermag auch höheren Aufschluß zu geben. "Ein tiefes Denken", erläutert Camus, "ist in ständigem Werden, es vermählt sich mit der Erfahrung eines Lebens und formt sich an ihr".⁷⁰ Über die unerläßliche gnomisch-aphoristische Form solch lebensbezogenen Denkens und dessen einzigartige kommunikative Wirkkraft machte schon die anonyme Rezension in der "Klio" von 1796 eine Reihe höchst treffender Bemerkungen. Chamfort, heißt es da,⁷¹ schreibe nicht zum bloßen Zeitvertreib. Sein Witz sei Vehikel der Wahrheit, Beflügelung abstrakter Begriffe. Improvisorische Denkkraft und Darstellungskunst konzentrierten sich jeweils ausschließlich auf den einen reichhaltigsten Moment eines Gedankens, enthielten sich aber umständlicher begrifflicher Herleitung und Folgerung. Und, wie bereits bei Bacon, heißt es auch hier, der Fortschritt von Philosophie und Wissenschaft würde von der aphoristischen Methode ausnehmend gewinnen.

6. Ausblick

Die Menschen, ihre Welt, ihr Leben zu kennen ist schon allein deswegen keine geringe Aufgabe, weil es verlangt sich darauf zu verstehen, wie überhaupt menschliche Situationen darzustellen und aufzufassen sind. Die Ethik ist von daher notwendigerweise literarischer Kunst verschwistert. Der Verständigungsprozeß, der zutiefst die Grundform des Praktischen bestimmt, nimmt einen wirkungsvollen Verlauf nur in angemessener Sprachlichkeit. Darüber umfänglich Rechenschaft abzugeben, hieße die Elemente einer Hermeneutik weisheitlicher Moralistik beizubringen.⁷² In beträchtlichem Maße ist dies von der neueren Philo-

sophie geleistet: Lichtenberg, Goethe, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Camus, Plessner und auch Wittgenstein, schließlich Lyotard, Lacan, Barthes und Foucault sind hier vor allem anzuführen. Eine Synopse aller dieser methodischen Überlegungen würde als zentral eine Skepsis gegenüber Norm, Sollen, System, fixierter Subjektivität und ihrem Sprachgebrauch herausstellen. Der Wirklichkeit gerecht zu werden, das bedeutet, gegenläufig zu positivistischer Tatsachengläubigkeit, mit einer abgründigen Negativität zu rechnen, die oftmals nur indirekt und sogar im Schweigen anerkannt wird. Wie der Versuch, zu aufrichtiger Mitteilung zu gelangen, unter geänderten Bedingungen zu unternehmen ist, läßt sich aus einer Anzahl jüngerer Werke ersehen. Adornos "Minima Moralia" sind zu nennen, Canettis "Provinz des Menschen", Strauß' "Paare, Passanten", Handkes "Das Gewicht der Welt" und andere mehr. Die schwierige Frage, ob es möglich sei, Lebenskunst gegenüber akzelerierender Modernität zu bewahren, ist insofern noch nicht schlechthin verneint.

Anmerkungen

- 1 M. de Montaigne, Du repentir, Essais III, ii. In: ders., Œuvres complètes. Hrsg. A. Thibaudet/M. Rat, Paris 1962, S. 782; ders., Die Essais. Hrsg. A. Franz, Stuttgart 1969, S. 286.
- 2 Ders., De l'expérience, Essais III, xiii, a.a.O., S. 1096.
- 3 Zum Begriff der erschließenden Skepsis vgl. H. Friedrich, Montaigne, Bern/München ²1967, S. 123ff. u.ö. (s. Sachregister S. 393).
- 4 M. de Montaigne, De la præsumption, Essais II, xvii, a.a.O., S. 630; vgl. H. Mayer, Außenseiter, Frankfurt/a.M. 1975, bes. S. 11–13.
- 5 J. Starobinski, Montaigne, Denken und Existenz, München 1986, S. 194.
- 6 M. de Montaigne, De l'inconstance de nos actions, Essais II, i, a.a.O., S. 321.
- 7 J. Starobinski, a.a.O., S. 466.
- 8 B. Pascal, Pensées. Hrsg. Ch.-M. Des Granges, Paris 1964, Fragment 67 (Zählung Brunschvicg), S. 86.
- 9 Ebd., Frg. 1, S. 73.
- 10 Ebd., Frg. 4, S. 75.
- 11 Ebd., Frg. 291–338, S. 151–161.
- 12 Ebd., Frg. 302, S. 154.
- 13 Ebd., Frg. 4, S. 75.
- 14 Vgl. K. Stierle, Sprache und menschliche Natur in der klassischen Moralistik Frankreichs, Konstanz 1985, S. 28.
- 15 Vgl. H.P. Balmer, Art. *Conditio humana*. In: Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Hrsg. G. Ueding/W. Jens, Bd. II, Tübingen/Darmstadt 1994.

- 16 K. Stierle, a.a.O., S. 35.
- 17 I. Bachmann, Menschenlos. In: dies., Werke, Bd. I. Hrsg. Ch. Koschel/I. v. Weidenbaum/C. Münster, München/Zürich 1982.
- 18 K. Stierle, a.a.O., S. 23, 38.
- 19 Vgl. W. Lepenies, Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1969, insbes. 54–64, 193–197.
- 20 F. Wanning, Diskursivität und Aphoristik, Untersuchungen zum Formen- und Wertewandel in der höfischen Moralistik, Tübingen 1989, S. 139.
- 21 H. Wentzlaff-Eggebert, Réflexion als Schlüsselwort in La Rochefoucaulds "Réflexions ou Sentences et Maximes morales". In: Zeitschrift für Französische Sprache und Literatur 82, 1972, S. 235.
- 22 La Rochefoucauld, Maxime 103.
- 23 Ebd. 102.
- 24 Ebd. 43.
- 25 Ebd. 382.
- 26 Vgl. O. Roth, Die Gesellschaft der Honnêtes gens, Zur sozioethischen Grundlegung des honnêteté-Ideals bei La Rochefoucauld, Heidelberg 1981; H.C. Clark, La Rochefoucauld and the Social Bases of Aristocratic Ethics. In: History of European Ideas 8, 1987, 61–76.
- 27 La Rochefoucauld, Maxime 457.
- 28 K. Stierle, a.a.O. [Anm. 14], S. 39.
- 29 F. Wanning, a.a.O. [Anm. 20], S. 115ff.
- 30 Ebd. 147.
- 31 Vgl. L. Ansmann, Die "Maximen" von La Rochefoucauld, München 1972, S. 118ff.
- 32 J. Starobinski, La Rochefoucauld et les morales substitutives. In: La Nouvelle Revue Française 28, 1966, S. 16–34, 211–229.
- 33 La Bruyère, Des jugements, 10 (I), Les Caractères. Hrsg. R. Garapon, Paris 1962, S. 350.
- 34 D. Schlumbohm, Die "Caractères" von Jean de La Bruyère: Politische Parteinahme in moralistischer Form. In: Poetica 8, 1976, S. 28.
- 35 La Bruyère, De l'homme, 128 (IV), a.a.O., S. 339.
- 36 Ders., Des grands, 25 (V), a.a.O., S. 262.
- 37 Ebd. 5 (IV), a.a.O., S. 255 u.ö.
- 38 Ders., Des biens de fortune, 83 (VI), a.a.O., S. 203–205.
- 39 U. Schulz-Buschhaus, Die historische Position des Giton-Phédon-Porträts von La Bruyère. In: Romanistisches Jahrbuch 21, 1970, S. 147.
- 40 H. Sanders, Moralistik und höfische Institution Literatur: La Bruyère. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 1981, S. 208.
- 41 ebd., S. 199.
- 42 La Bruyère, Du mérite personnel, 11 (VII), a.a.O., S. 98.
- 43 Ders., Des jugements, 104, a.a.O., S. 382f.
- 44 U. Schulz-Buschhaus, La Bruyère und die Historizität der Moral, Bemerkungen zu "De la Mode" 16. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte, 1989, S. 184.
- 45 La Bruyère, Des jugementes, 56 (VI), a.a.O., S. 368.
- 46 U. Schulz-Buschhaus, a.a.O. [Anm. 44], S. 188.

- 47 La Bruyère, *De l'homme*, 48 (IV)f., a.a.O., S. 314.
- 48 F. Wanning, a.a.O. [Anm. 20], S. 190.
- 49 La Bruyère, *De la mode*, 19 (IV), a.a.O., S. 404.
- 50 Ders., *De l'homme*, 141 (V), a.a.O., S. 343.
- 51 ebd. 147 (V), a.a.O., S. 345; A. Stegmann, *Les Caractères de la Bruyère*, Paris 1972, S. 124.
- 52 La Bruyère, *De l'homme*, 52 (IV), a.a.O., S. 315.
- 53 H. Sanders, a.a.O. [Anm. 40], S. 201.
- 54 La Bruyère, *Des biens de fortune*, 28 (IV), a.a.O., S. 188.
- 55 La Bruyère, *Préface*, a.a.O., S. 64f.; ders., *Die Charaktere oder die Sitten des Jahrhunderts*. Hrsg. G. Hess, Leipzig 1978, S. 26.
- 56 P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981.
- 57 Vgl. hierzu M. Kruse, *Die Maxime in der französischen Literatur*, Hamburg 1960, S. 157f.
- 58 D. Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller*. In: J. Schmidt (Hrsg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, S. 369.
- 59 E. Wolff, *Dichtung und Prosa im Dienste der Philosophie, Das philosophisch-moralistische Schrifttum im 18. Jahrhundert*. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Hrsg. K. v. See, Bd. 12, *Europäische Aufklärung*, Wiesbaden 1984, S. 155–204.
- 60 Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*. Hrsg. J. Dagen, Paris 1981, S. 60.
- 61 Voltaire, *Œuvres complètes*, Bd. 23, Paris 1883, S. 259.
- 62 Vauvenargues, *Maxime* 127.
- 63 Ders., *Maxime* 405; vgl. Aristoteles, *Politik* 1282 b 14.
- 64 Zit. in: Chamfort, *Ein Wald voller Diebe*, Nördlingen 1987, S. 396; ders., *Früchte der vollendeten Zivilisation*, Stuttgart 1977, S. 144.
- 65 Chamfort, *Anekdote* 612.
- 66 Ders., *Anekdote* 771.
- 67 Ders., *Maximen* 319f.
- 68 Ders., *Maxime* 377.
- 69 A. Camus, *Introduction aux "Maximes" de Chamfort*. In: ders., *Essais*. Hrsg. R. Quillot/L. Faucon, Paris 1965, S. 1099–1109. Vgl. R.S. Rigdway, *Camus's favourite moralist*. In: *Studies on Voltaire* 199, 1981, S. 363–373.
- 70 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphe*, Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1959, S. 94.
- 71 Zit. in: Chamfort, *Ein Wald voller Diebe*, Nördlingen 1987, S. 396.
- 72 H.P. Balmer, *Nietzsches Erschließung der europäischen Moralistik*. In: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jahrbuch 7, 1981, S. 9–24; ders., *Lebendigkeit und Bedingtheit, Der moralistische Faktor in der praktischen Philosophie*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32, 1985, S. 491–507; ders., *Weisheit der untröstlichen Tröster, Der Diskurs der Moralisten*. In: A. Assmann (Hrsg.) *Weisheit*, München 1991, S. 525–536.

Bibliographie

a) Primärliteratur

Chamfort: Œuvres. 4 Bde. Hrsg. P.L. Ginguené. Paris 1795.

- Produits de la civilisation perfectionnée: Maximes, Pensées, Caractères et Anecdotes. Hrsg. J. Dagen. Paris 1968.
- Früchte der vollendeten Zivilisation, Maximen, Gedanken, Charakterzüge. Frz.-dt. Hrsg. R.-R. Wuthenow. Stuttgart 1977.
- Ein Wald voller Diebe. Maximen, Charaktere, Anekdoten. Nödlingen 1987.

La Bruyère: Les Caractères. Paris 1688.

- Les Caractères. Hrsg. R. Garapon. Paris 1962.
- Die Charaktere oder Die Sitten des Jahrhunderts. Hrsg. G. Hess. Leipzig 1940, ²1978.

La Rochefoucauld: Réflexions ou Sentences et Maximes morales. [La Haye 1664]. Paris 1665.

- Œuvres complètes. Hrsg. L. Martin-Chauffier/J. Marchand. Paris 1964.
- Maximen und Reflexionen. Frz.-dt. Hrsg. J.v. Stackelberg. München 1987.

Montaigne: Essais. 3 Bde. Bordeaux 1580/Paris 1588.

- Œuvres complètes. Hrsg. A. Thibaudet/M. Rat. Paris 1962.
- Gesammelte Schriften. Hrsg. J.J. Bode/O. Flake/W. Weigand. München/Berlin 1915.
- Essais. Ausw. u. Übers. v. H. Lüthy. Zürich 1953.

Die französischen Moralisten. Hrsg. F. Schalk. Bremen 1962, München 1973 [enthält vollständige deutsche Übersetzung u.a. von La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort].

Pascal, B.: Pensées. Paris 1670.

- Pensées. 3 Bde. Hrsg. L. Lafuma. Paris 1952.
- Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Hrsg. E. Wasmuth. Heidelberg 1954 u.ö.

Vauvenargues: Introduction à la connaissance de l'esprit humain. Paris 1746.

- Introduction à la connaissance de l'esprit humain. Hrsg. J. Dagen. Paris 1981.
- Gedanken und Grundsätze. Hrsg. H. Meister. Heidelberg 1949.

b) Sekundärliteratur

Balmer, H.P.: Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik. Bern/München 1981.

Bénichou, P.: Morales du grand siècle. Paris 1948.

Levi, A.: French Moralists. The Theory of the Passions 1585–1649. Oxford 1964.

Neumann, G.: Ideenparadiese. München 1976.

Rosso, C.: Virtù e critica della virtù nei moralisti francesi. Turin 1964.

Schabert, T. (Hrsg.): Aufbruch zur Moderne. Politisches Denken im Frankreich des 17. Jahrhunderts. München 1974.

Stackelberg, J.v.: Französische Moralistik im europäischen Kontext. Darmstadt 1982.

- Strosetzki, Ch.: Moralistik und gesellschaftliche Norm. In: P. Brockmeier/H. Wetzel (Hrsg.), Französische Literatur in Einzeldarstellungen, Bd. 1. Stuttgart 1981, S. 177–223.
- Wentzlaff-Eggebert, H.: Lesen als Dialog. Französische Moralistik in texttypologischer Sicht. Heidelberg 1986.